Paru dans *Nouvelle Ecole* (2007)

LE CENTENAIRE DE HANNAH ARENDT

Elle fut longtemps boudée ou ignorée. La droite la considérait comme un auteur de gauche, à cause de sa critique du capitalisme libéral, la gauche comme un auteur de droite, en raison de son hostilité au communisme et de son enthousiasme pour la *polis* grecque. « Je dois dire que ça m'est complètement égal, disait-elle en 1972 lors d'un colloque à Toronto. Je ne crois pas que ce genre de chose éclaire le moins du monde les véritables questions de ce siècle ». Le grand public ne la lit que depuis quelques années. Trente ans après sa mort, on redécouvre aujourd'hui Hannah Arendt, dont le centenaire de la naissance, en 2006, a déjà donné lieu à toute une série de publications.

En même temps qu'on réédite plusieurs de ses ouvrages en collection de poche, les éditions Payot proposent, sous le titre *Responsabilité et jugement*, une traduction de ses conférences des années 1960 et 1970, tandis que le Seuil présente son *Journal de pensée*, laissé inachevé – 28 cahiers manuscrits rédigés à partir de juin 1950 –, qui permet de mieux comprendre comment elle construisait pas à pas sa réflexion.

Laure Adler, ancienne directrice de France Culture, nommée récemment responsable du secteur littéraire aux éditions du Seuil, publie de son côté une biographie qui prétend expliquer les grands tournants de la vie intellectuelle de Hannah Arendt par des événements de sa vie affective. « Je me suis dit, confie-t-elle, que Hannah Arendt n'était pas seulement une intellectuelle, une philosophe, un écrivain, mais aussi, sans doute [sic], une femme qui savait ce qu'était la souffrance, l'écartèlement entre soi et le monde, la déchirure intime ». Le roman-photo « féministe » n'est pas loin. Hannah Arendt, qui ne s'est jamais apitoyée sur elle-même, ne s'est jamais intéressée à la « question féminine », a toujours considéré la psychanalyse freudienne comme une imposture et n'a vécu que pour le travail de la pensée, aurait sans doute été la première à sourire du « psychologisme » sentimental de ce livre, qui présente une existence plutôt qu'une œuvre.

Hannah (Johanna) Arendt est née le 14 octobre 1906 à Linden, près de Hanovre,

dans une famille juive non religieuse d'origine russe. Ses parents appartenaient au mouvement social-démocrate et sympathisaient avec le judaïsme réformateur.

Très tôt intéressée par la philosophie (elle lit la *Critique de la raison pure* de Kant à l'âge de quatorze ans), elle entame en 1924 ses études à Marburg. Elle y suit les cours de Martin Heidegger, qui est alors marié et âgé de trente-sept ans. Hannah Arendt n'en a que dix-huit. Hans Jonas la décrit à cette époque comme « timide et introvertie, avec un beau visage et un regard solitaire ». Entre le professeur et son élève, se noue une relation amoureuse d'une grande intensité, qui prendra fin dès l'année suivante, mais laissera chez l'un comme chez l'autre des traces profondes. Jusqu'à la fin de sa vie, Hannah Arendt continuera à voir en Heidegger le « roi secret » de toute la pensée contemporaine. Ce dernier dira plus tard, dans une lettre datée de 1950, qu'elle fut la plus immense « passion de sa vie ».

Heidegger n'a jamais parlé de l'amour dans son œuvre. C'est pourquoi la correspondance qu'il entretint pendant des décennies avec Hannah Arendt (correspondance qui a été traduite et publiée en français) est aussi importante et aussi révélatrice. Il y a même peu de lectures plus émouvantes – rien de commun avec les lettres échangées par Jean-Paul Sartre et Simone de Beauvoir !

Le 21 février 1925, Heidegger écrit à Hannah Arendt que l'amour est « d'une richesse sans commune mesure avec d'autres possibilités accordées à l'être humain » en même temps qu'un « suave fardeau à ceux qu'il atteint », car « nous nous métamorphosons en ce que nous aimons tout en demeurant nous-mêmes ». « Etre en proie à l'amour, c'est être poussé dans l'existence la plus propre », dira-t-il par la suite. A la même époque, qui est aussi celle où il rédige *Etre et temps*, il lui dit vouloir faire passer dans son travail « la bénédiction qu'est la pureté limpide de [son] être ». Le 24 avril, il ajoute simplement : « Désormais, ta vie fait partie de mon travail ». Et le 13 mai : « Je veux que tu sois ce que tu es ». En avril 1928, Hannah Arendt lui écrira encore : « C'est mon droit à vivre que j'aurais perdu si j'avais dû perdre mon amour pour toi ».

Mais l'influence de la pensée de Heidegger se traduira aussi chez elle par son intérêt pour la Grèce antique, par son accent mis sur la proximité de la pensée philosophique et du langage poétique, par l'importance qu'elle donnera au langage (« Seule la langue, dira-t-elle, permet d'évaluer la réalité. Elle est l'ouverture au monde, elle exige que l'on séjourne auprès des hommes et des choses ») et surtout au « comprendre » comme définition fondamentale de l'être humain.

A partir de 1925, Hannah Arendt poursuit ses études à Fribourg, auprès de Husserl. Recommandée par Heidegger, elle part ensuite suivre les cours du philosophe Karl Jaspers à Heidelberg, où elle soutient en 1929 sa thèse de doctorat. Peu après, elle s'installe à Berlin, où elle épouse – sans l'aimer – l'écrivain et journaliste Günther Anders (Günther Stern) et entame un travail sur Rahel Varnhagen et le romantisme allemand.

Au début des années trente, elle rallie le mouvement sioniste. Après l'arrivée de

Hitler au pouvoir, à l'automne 1933, elle émigre à Paris, où elle devient pendant quelque temps la secrétaire de Germaine de Rothschild. En 1935, elle effectue son premier voyage en Palestine. On la retrouve la même année secrétaire de direction à la section française de la « Jugend-Alija », organisme dirigé plus tard à Jérusalem par Henrietta Szold, puis en 1939 à la section parisienne de l'Agence juive. Ayant divorcé de Günther Anders en 1937, elle se remarie en janvier 1940 avec l'autodidacte spartakiste Heinrich Blücher, dont la mort en 1970 la laissera inconsolée. De son second mari, elle disait qu'il était le seul être qu'elle connaisse qui soit totalement imperméable aux notions de succès ou de reconnaissance sociale. A Paris, elle fait aussi la connaissance d'Alexandre Kojève, Raymond Aron et Jean-Paul Sartre.

Internée en 1940, pendant cinq semaines, au camp de Gurs, dans les Pyrénées, elle parvient l'année suivante, en passant par Lisbonne, à rejoindre les Etats-Unis avec sa mère et son mari. A New York, elle ne fréquente guère les autres exilés allemands, pour lesquels elle n'éprouve qu'une sympathie mitigée. En novembre 1941, elle entame néanmoins une collaboration au journal de langue allemande *Aufbau*. Deux ans plus tard, elle est nommée directrice de recherches à la Conférence sur les études juives, mais rompt la même année avec le sionisme.

Hannah Arendt s'est en effet rallié au groupe « Ihoud », fondé en 1942 par Judah Magres, recteur de l'Université hébraïque de Jérusalem, qui milite alors, comme Martin Buber, pour la réconciliation judéo-arabe et la création d'un Etat fédératif ou confédéral associant Juifs et Palestiniens (au moment de sa mort, elle dira de Judah Magres qu'il fut la « conscience du peuple juif »). Par la suite, elle condamnera l'action terroriste des membres de l'Irgoun et du groupe Stern (qu'elle n'hésitera pas à qualifier de « fascistes d'un peuple opprimé ») et mettra en garde contre la construction d'un Etat par la force. Au moment de la création de l'Etat d'Israël, en 1948, la rupture sera consommée. Hannah Arendt n'a en fait cessé de nourrir des sentiments ambivalents vis-à-vis du sionisme, y voyant à la fois un « retour à la réalité » et le véhicule de ce qu'il y eut de plus négatif dans les idéologies du XIXe siècle. En 1949, elle publie aux éditions Schocken Books de New York, où elle a été embauchée, des œuvres de Bernard Lazare, Gershom Scholem et Kafka.

Fin 1949, Hannah Arendt revient en Allemagne, où le climat politique la déçoit. Mais le véritable but de son voyage est de retrouver Heidegger à Fribourg. La rencontre a lieu en février 1950. « J'espère, lui écrit-il le lendemain de leurs retrouvailles, que tu n'es repartie que pour mieux revenir. C'est là ce qu'il y aura de plus beau ». Et quelques semaines plus tard, le 19 mars : « Le présent en retour, où ce sont les cinq lustres écoulés qui se retrouvent, ne cesse de bouleverser mes pensées ». Deux ans plus tard, en décembre 1951, Hannah Arendt obtient la nationalité américaine.

Achevé dès 1949, le grand livre de Hannah Arendt sur le totalitarisme paraît en langue anglaise en 1951. En France, le volume publié au Seuil en 1972 sous le titre *Le système totalitaire*, ne correspond qu'à la troisième partie de l'ouvrage. Les deux autres ont été publiées séparément : *Sur l'antisémitisme* (Calmann-Lévy, 1973) et

Les origines du capitalisme. L'impérialisme (Fayard, 1973). Ces retards s'expliquent par l'hostilité dont Arendt était alors l'objet dans des milieux intellectuels encore dominés par le marxisme.

S'inscrivant en faux d'emblée contre les théories qui tendent à voir dans les systèmes totalitaires des résurgences « archaïques » et irrationnelles, ou encore des formes de despotisme classique seulement poussées à l'extrême, Hannah Arendt affirme au contraire que le totalitarisme est un phénomène radicalement nouveau, sans commune mesure avec les tyrannies ou les dictatures du passé, et qu'on ne peut en saisir l'essence qu'au travers d'une analyse critique de la modernité.

Plus précisément, elle appréhende le totalitarisme comme le point d'aboutissement d'une crise de société résultant du mode de formation spécifique de la modernité, comme une dérive pathologique, une cristallisation convulsive d'un certain nombres de tendances caractéristiques du monde moderne. « Au centre de ses réflexions [sur le totalitarisme], écrit Wolfgang Heuer, on trouve la déréliction existentielle de l'homme de masse moderne, qui a fait de lui un apatride et la destruction de l'espace politique ». Etre moderne, affirme Hannah Arendt, implique une nouvelle constitution de soi. Le totalitarisme surgit de l'atomisation de la société, qui accompagne historiquement la montée et l'émancipation politique de la classe bourgeoise. L'alliance de la bourgeoisie et des masses déracinées est un élément-clé de la montée du totalitarisme, dont l'avènement révèle en creux, du même coup, l'effondrement ou la désintégration du cadre social et politique européen. S'y ajoutent l'essor de la modernité industrielle et les progrès fulgurants de la technoscience, sans lesquels le totalitarisme n'aurait pas non plus été possible, idée reprise plus récemment par le sociologue Zygmunt Bauman.

Arendt voit dans l'impérialisme de la fin du XIXe siècle une étape majeure vers le totalitarisme. L'impérialisme, dit-elle, représente l'action extérieure d'une société déjà détruite de l'intérieur, qui cherche à convertir des peuples étrangers à son modèle au moment où elle s'est elle-même déjà coupée de ses fondations historiques et politiques traditionnelles.

L'impérialisme est allé de pair avec le racisme, que Hannah Arendt n'interprète nullement comme une pathologie du nationalisme, mais au contraire comme une idéologie ayant pour but de fournir un « ersatz de nation » à une époque où s'annonce déjà la crise ou le déclin de l'Etat national. Le racisme, explique-t-elle, fournit la base idéologique la plus adaptée pour faire tenir ensemble une masse déracinée d'individus atomisés, privés de liens sociaux par la désagrégation des structures organiques et des solidarités traditionnelles induite par la modernité. C'est cette masse déracinée qui va fournir le terreau des totalitarismes, avec leur volonté de « mobilisation totale », d'arrêt de l'histoire et de création d'un « homme nouveau ».

C'est également à la crise de l'Etat-nation que Hannah Arendt rattache l'antisémitisme moderne. Refusant la thèse de l'« antisémitisme éternel », elle estime que l'antisémitisme qui s'est déchaîné en Europe à la suite de l'émancipation des

Juifs ne prolonge nullement l'antijudaïsme antique ou médiéval. Plus subtilement, elle s'interroge sur la façon dont l'égalité formelle octroyée par les Etats modernes peut aller de pair avec des formes nouvelles d'exclusion.

Arendt souligne plus généralement que ni le socialisme ni le nationalisme, ni le racisme, ni l'antisémitisme, ne sont totalitaires en soi, mais qu'ils le deviennent dès lors que les totalitarismes ont « jeté leur dévolu » sur eux. « Inversement, toutes les idéologies contiennent des éléments totalitaires qui ne sont pleinement développés que par les mouvements totalitaires, et cela crée l'impression trompeuse que seuls le racisme et le communisme ont un caractère totalitaire ».

Ce n'est donc pas tant le contenu des idéologies totalitaires qu'il faut prendre en compte, mais bien l'idéologie totalitaire en tant que forme de pensée ou, si l'on préfère, la logique qui est à l'œuvre dans cette idéologie.

L'idéologie totalitaire se caractérise par une cohérence « paranoïaque », c'est-à-dire une cohérence qui ne se retrouve pas dans la réalité, qu'elle cherche à ordonner en la simplifiant. C'est en ce sens qu'elle sert « à émanciper la pensée de l'expérience et de la réalité ». « Les masses, écrit Hannah Arendt, sont portées par le désir d'échapper à la réalité parce que, dans leur déracinement essentiel, elles ne peuvent plus en supporter les aspects accidentels et incompréhensibles ». D'où le succès des idéologies, où les idées s'enchaînent entre elles sans référence à la réalité, mais avec l'évidente intention de s'instituer elles-mêmes à la place de cette réalité. L'idéologie peut tout expliquer. Il lui manque seulement un quelconque critère de vérité.

Le mode de fonctionnement des régimes totalitaires est donc plus éclairant que l'idéologie dont ils se réclament ou les objectifs qu'ils prétendent poursuivre. Leur moteur est la terreur, dont la pratique quotidienne peut frapper n'importe qui. Contrairement aux dictatures classiques, qui se bornent à vouloir faire disparaître toute opposition, les régimes totalitaires prétendent régner sur le for intérieur en contrôlant les pensées. Mieux encore, la terreur se poursuit alors même que l'opposition a été éliminée. (Le stalinisme envoie au Goulag des hommes qui y meurent en criant : « Vive Staline ! »). Porté par l'idéologie du Même, le totalitarisme vise à l'éradication définitive de l'Autre. « Le totalitarisme, écrit Hannah Arendt, ne tend pas à soumettre les hommes à des règles despotiques, mais vers un système dans lequel les hommes sont de trop ».

Cette dynamique obsessionnelle révèle ce qu'Arendt appelle le *non-sens* du totalitarisme. Un non-sens qui s'exprime aussi dans l'absence de buts (le « mouvement pour le mouvement »), à laquelle correspond la profonde instabilité des régimes totalitaires. Le totalitarisme apparaît finalement comme une fuite en avant dans une sorte d'hyperréalité idéologique par rapport à laquelle le réel véritable ne compte plus. C'est cette fuite en avant, mise en œuvre par une bureaucratie anonyme (le « gouvernement de personne »), qui rend le pouvoir totalitaire étranger à toute leçon de l'expérience et à tout bon sens.

Cette analyse du totalitarisme a bien entendu été discutée, et parfois même mal reçue. Le fait d'étudier en même temps communisme et nazisme, notamment, fit scandale dans les milieux de gauche. « L'ignorance, la négligence, voire l'hostilité dont Arendt a été l'objet en France, écrira Claude Lefort en 1985, tient à l'emprise du marxisme qui constituait un obstacle évident à l'accueil de ses idées » (« H. Arendt et la question du politique », in *Cahiers du Forum pour l'indépendance et la paix*, mars 1985, p. 24).

D'autant Hannah Arendt relie aussi son analyse du totalitarisme à une critique des insuffisances de l'idéologie des droits de l'homme. Pour elle, poser l'homme en soi, l'homme comme abstraction pure, ce n'est nullement garantir ses droits, mais au contraire augmenter sa vulnérabilité. L'idéologie des droits, qui ne défend que « l'homme en tant qu'homme », s'avère par là incapable de saisir que seul l'homme qui possède un statut politique de citoyen peut se voir garantir des droits. Les droits de l'homme ne peuvent être que des droits à la singularité, non pas au sens du relativisme, mais au sens où seuls peuvent être effectivement garantis des droits enracinés et vécus au sein d'une communauté politique. Ce que méconnaît la théorie des droits, c'est qu'il ne peut y avoir de droits effectifs sans reconnaître ce qui distingue et différencie les hommes.

La théorie des droits est même intrinsèquement antipolitique, ainsi que le dira plus tard également Marcel Gauchet : « C'est parce que la philosophie et la théologie s'occupent toujours de *l*'homme, écrit Arendt, parce que toutes leurs déclarations seraient exactes quand bien même n'y aurait-il qu'un seul homme ou seulement deux hommes, ou uniquement des hommes identiques, qu'elles n'ont jamais trouvé aucune réponse philosophiquement valable à la question : qu'est-ce que la politique ? ».

Cependant, plus important encore que son étude du totalitarisme est le livre que publie Hannah Arendt en 1958, qui a été traduit en France sous le titre de *Condition de l'homme moderne*. De cet ouvrage, dont la substance avait déjà été annoncée par un article paru en janvier 1954, « La tradition et l'âge moderne » – et qui connut dès sa sortie un très grand succès –, Paul Ricœur a pu dire, dans sa préface à la nouvelle édition française de 1983, qu'il était « le livre de la résistance et de la reconstruction ». Il faut y voir en fait une sorte de préface à l'essai sur les totalitarismes.

Dans *Condition de l'homme moderne*, Hannah Arendt en revient sans cesse aux Grecs – au point que certains l'accuseront de « grécomanie » –, d'abord pour définir la politique et critiquer les fausses représentations que l'on a pu en donner.

Le modèle grec, à ses yeux, c'est en effet d'abord la création d'un espace politique, seul lieu véritable d'expression de la qualité humaine de l'homme, en ce qu'il rend possible la fondation d'un monde commun régi par le *nomos*. L'espace ouvert par la politique est un espace de parole partagée : il n'existe que par la discussion publique entre les citoyens, qui transforme les opinions subjectives en éléments d'une réflexion objective sur le bien commun. Il n'y a de politique, dit

Arendt, que là où les hommes se reconnaissent mutuellement comme des citoyens se situant ensemble sous l'horizon d'un monde commun. On pense ici à Heidegger, pour qui la notion d'« être-ensemble » (*mitsein*) « fait signe en direction d'une *Gemeinsamkeit* ». Arendt va jusqu'à affirmer que la fondation de l'humanité de l'homme et la fondation du champ politique sont un seul et même moment. L'homme est un être politique, mais il n'est pas politique naturellement, puisque c'est au contraire la politique, définie comme création d'un monde humain en dehors de la « nature naturelle », qui constitue la nature humaine. Sorti du politique, l'homme retourne en quelque sorte à l'animalité.

Hannah Arendt fait ainsi de la politique l'expression majeure de la liberté humaine : la politique ne peut jamais prendre la forme de la nécessité sans trahir son essence. Dès l'instant qu'un homme politique prétend que l'action humaine est soumise globalement à la nécessité, ou bien qu'il n'y a qu'une seule réponse possible à un problème politique, le politique s'évanouit. Arend vise ici bien entendu les technocrates et les tenants de l'« expertocratie ». Mais sa critique concerne également le totalitarisme, ainsi que toute forme d'historicisme. Comme l'écrit l'un de ses commentateurs, Dario De Facendis, « quand une quelconque nécessité, qu'elle soit historique, théologique, politique ou économique, devient le critère ultime pour juger du réel, le réel n'est plus considéré comme tel que dans la mesure où il se plie à cette nécessité ».

C'est parce qu'elle est étrangère au règne de la nécessité que la vie politique implique la pluralité. Mais pas seulement au sens que l'on donne à ce terme dans une optique libérale. Quand elle parle de pluralisme, Hannah Arendt pense plus loin que la pluralité des opinions et des partis. Par ce mot, elle désigne aussi bien l'idée qu'en politique, il y a toujours plusieurs réponses possibles aux problèmes qui se posent, l'idée que la discussion publique doit expliciter, par la confrontation des différentes visions du monde, la dimension plurielle de l'entendement humain, et que rien n'est finalement plus étranger à l'action politique qu'une forme d'administration des hommes calquée sur la gestion des choses.

Hannah Arendt constate que cette conception de la politique s'est aujourd'hui en grande partie perdue. Elle cherche à savoir quand et comment s'est opérée la rupture avec la tradition, en même temps qu'elle s'interroge sur l'origine de ce déracinement généralisé qui a permis au totalitarisme de prospérer. Sa réponse est que l'époque moderne a rompu avec la tradition en élevant le travail au rang d'activité dominante.

Elle rappelle que les Anciens méprisaient le travail, à leurs yeux condition servile par excellence : il y avait déchéance pour le citoyen libre à travailler. Non que le travail ne fût pas nécessaire ; c'est au contraire sa nécessité qui le rendait indigne. « Dire que le travail et l'artisanat étaient méprisés dans l'Antiquité parce qu'ils étaient réservés aux esclaves, c'est un préjugé des historiens modernes, écrit Arendt. Les Anciens faisaient le raisonnement inverse : ils jugeaient qu'il fallait avoir des esclaves à cause de la nature servile de toutes les occupations qui pourvoyaient aux besoins de la vie ». Le travail portant la marque de la nécessité, il caractérisait du même

coup la sphère privée, elle aussi régie par la nécessité, que les Grecs opposaient à la sphère publique, où s'affirme la liberté. L'homme en tant que citoyen, disaient-ils, affirme son identité publique, et non son identité privée.

La dérive commence donc au moment où l'homme se présente sur la scène politique, non plus comme citoyen soucieux du bien commun, mais au nom de son intérêt privé. Pour Hannah Arendt, cette dérive commence avec la montée de la classe bourgeoise, qui réduit la politique à un champ d'affrontement des intérêts. Le politique étant le lieu du bien commun, la vie politique est menacée chaque fois que l'intérêt privé (ou la « société civile ») tend à l'envahir ou à la dominer.

Se référant encore aux Grecs, qui opposaient la *vita activa* à la *vita contemplativa*, la dimension « pratique » de l'existence humaine et sa dimension « contemplative » ou spéculative, la seconde étant hiérarchiquement supérieure à la première, Hannah Arendt propose de distinguer, au sein de la *vita activa*, trois activités humaines fondamentales : le travail, l'œuvre et l'action. Le travail, caractéristique de la sphère privée, au même titre que l'activité économique, renvoie au niveau de l'*homo laborans*, c'est-à-dire au niveau strictement vital et animal de l'utilité. L'œuvre, au contraire, correspond au monde transformé par l'*homo faber*, l'artisan, le constructeur ou l'artiste. Elle est par là constitutive d'un monde proprement humain. En haut de la hiérarchie, enfin, l'action se confond en grande partie avec le domaine public. Elle est « la seule activité qui mette les hommes en relation directe sans la médiation des choses matérielles, correspondant ainsi au pluralisme de la condition humaine, au fait que ce sont les hommes, et non l'Homme, qui vivent sur terre et habitent le monde ».

On constate aisément que la modernité a substitué la *vita activa* à l'ancien idéal de la *vita contemplativa*, mais surtout qu'elle a mis au poste de commande, à l'intérieur de la *vita activa*, la forme d'activité que les Anciens jugeaient porteuses de la plus basse dignité : le travail.

La modernité, écrit Hannah Arendt, a progressivement consacré la prévalence du travail et favorisé l'extension de la sphère privée au détriment de la sphère publique, qui est par excellence le lieu où s'exerce la qualité de citoyen. Cette évolution, ajoute-t-elle, est allée de pair avec un double mouvement de la science et de la religion qui a progressivement rendu l'homme étranger au monde dans lequel il vit : la religion a fait naître le sentiment que la vraie vie n'appartient pas à ce monde, tandis que la science a fait de ce dernier un objet sans âme, intégralement appropriable par l'homme.

Hannah Arendt n'hésite pas à parler ici de l'hégémonie du travail comme « disparition du monde ». Elle veut dire par là que la conversion générale de toute activité humaine au seul travail salarié a rendu l'homme étranger aux autres manières (la contemplation, l'œuvre ou l'action) qu'il pourrait avoir d'habiter le monde.

Cette conversion va de pair avec une accélération de la production, qui transforme toute chose en simple objet, c'est-à-dire en bien de consommation. Les « choses à consommer » n'ont pas, contrairement aux œuvres, de durabilité qui leur soit propre : elles sont jetables, substituables, remplaçables à volonté. La consommation se généralise dans une fuite en avant, comme manque perpétuel et désir toujours inassouvi, c'est-à-dire sur le mode de la dévoration.

Hannah Arendt dénonce violemment l'« humanité bourgeoise », en laquelle elle n'hésite pas à voir la négation même de la fondation politique de l'humain, en même temps que l'agent fondateur de la modernité. La bourgeoisie moderne prône la supériorité de la sphère privée sur la sphère publique, car la sphère privée est à ses yeux le lieu même de l'action libre, de la liberté. Or, on l'a vu, pour les Grecs, seule au contraire la sphère publique est porteuse de liberté, tandis que la sphère privée, qui est lieu de la production et de la reproduction, est entièrement régie par la nécessité. La compulsion à la production et à la consommation est la forme moderne de la nécessité. La modernité opère donc un total renversement des structures anthropologiques et normatives qui caractérisaient la pensée grecque. Le principe de l'individualisme libéral et bourgeois consiste dans l'expropriation de ce qui est commun.

La fin du livre présente l'analyse historique d'un vaste processus d'aliénation du monde moderne à travers l'avènement de la « société de travail », depuis Locke et Adam Smith jusqu'à Karl Marx. Hannah Arendt reproche à Marx d'avoir confondu l'œuvre et le travail, ou plus exactement d'avoir, tout comme les économistes libéraux, ramené la première au second en proclamant la positivité du travail et en lui attribuant des qualités qui n'appartiennent qu'à l'œuvre. Dans de telles conditions, le travailleur qui s'émancipe de la loi du capital mais continue à se fixer pour idéal la seule jouissance d'objets à consommer, ne se libère d'un esclavage que pour se placer sous la domination d'un autre maître : le travail lui-même. Le capitalisme opère ainsi, non pas tant (comme le croyait Marx) une spoliation de plus-value qu'une spoliation ontologique : l'humanité, contrainte à un travail compulsif et autoreproducteur à travers le cycle production-consommation, se dépossède d'elle-même. « Tout le processus moderne de production, affirme Arendt, est en vérité un processus d'expropriation progressive ».

Hannah Arendt laisse clairement entendre que de nouvelles formes de totalitarisme sont possibles au sein même des « sociétés de travail », qui tendent à se transformer en une vaste fourmilière économique caractérisée par la confusion du privé et du public, l'implosion du politique et l'obsession de la croissance économique indéfinie. L'atomisation sociale, dont l'hégémonie du travail est l'une des causes, fait que les hommes deviennent en quelque sorte substituables les uns aux autres. Elle va de pair avec la perte des repères. Elle crée des masses réduites à n'être plus elles-mêmes que du superflu dans un monde transformé en une « immense accumulation de marchandises ». « Le monde devient inhumain, estime Arendt, lorsqu'il est emporté dans un mouvement où ne subsiste aucune espèce de permanence ».

« Dans cette société, qui est égalitaire, car c'est ainsi que le travail fait vivre ensemble les hommes, écrit-elle encore, il ne reste plus de classe, plus d'aristocratie politique ou spirituelle, qui puisse provoquer une restauration des autres facultés de l'homme. Même les présidents, les rois, les premiers ministres voient dans leur fonctions des emplois nécessaires à la vie de la société, et parmi les intellectuels il ne reste que quelques solitaires pour considérer ce qu'ils font comme des œuvres et non comme des moyens de gagner leur vie ». Et elle ajoute cette remarque visionnaire : « Ce que nous avons devant nous, c'est la perspective d'une société de travailleurs sans travail, c'est-à-dire privés de la seule activité qui leur reste. On ne peut rien imaginer de pire ».

Tout à l'opposé de ceux qui font de la civilisation occidentale l'héritière de la Grèce, Hannah Arendt affirme donc au contraire que l'Occident ne s'est constitué que par une rupture avec son héritage grec, ce qu'elle déplore. « Pour autant que le passé est transmis comme tradition, écrit-elle, il fait autorité ; pour autant que l'autorité se présente historiquement, elle devient tradition » Sans autorité, il n'y a pas de liberté. Sans tradition, il n'y a pas de transmission de l'expérience d'où sont tirés les critères du jugement et de la pensée.

Réaliste, elle ne croit cependant pas qu'il soit possible d'en revenir à la tradition. Sa position sur ce point est la même que celle de Walter Benjamin : « Le fil de la tradition est rompu et l'on ne pourra pas le renouer ». Aussi ne prône-t-elle pas un retour en arrière, mais un recours au travail de la pensée. Quand la tradition qui fournissait des critères de jugement s'est effondrée, seul le travail de la pensée peut en fournir de nouveaux. Même si la vie moderne est défavorable à la pensée, car elle se résume à un tourbillon dans lequel on ne pense pas, la pensée, et singulièrement la pensée critique, reste à la fois le contraire de la tradition et ce qui permet de suppléer à sa disparition.

En 1963, Hannah Arendt publie un livre sur le procès Eichmann (auquel elle est allée assister à Jérusalem pour le compte du *New Yorker*) qui fait scandale et déclenche une violente polémique. Une véritable campagne se déchaîne contre elle, en raison à la fois de ses propos sur la « banalité du mal » et de sa mise en accusation des « traîtres juifs », en particulier des membres des « conseils juifs » (*Judenräte*) mis en place par les nazis (« Partout où les Juifs vivaient, il y avait des dirigeants juifs, reconnus comme tels, et cette direction, presque sans exception, collabora, d'une façon ou d'une autre, pour une raison ou une autre, avec les nazis »). En France, *Le Nouvel Observateur* ira jusqu'à titrer : « Hannah Arendt est-elle nazie ? » (sic) !

Accusée de faire le jeu des antisémites, elle écrira à Gershom Scholem, qui lui demandait de s'expliquer sur ses sentiments envers le peuple juif : « D'abord, je n'ai jamais aimé de ma vie un peuple ou une collectivité […] Je n'aime en fait que mes amis et je suis absolument incapable de tout autre amour. Ensuite, étant donné que je suis juive, cet amour pour les Juifs serait suspect » (lettre d'octobre 1963).

Le mal, chez Hannah Arendt, n'a en fait rien de métaphysique ou de diabolique. Il

ne concerne que l'humain, car c'est à travers lui que les hommes finissent par se déposséder de leur humanité. Le totalitarisme est la preuve concrète qu'un tel mal est possible. « Le mal peut être extrême, explique Hannah Arendt, mais jamais radical ; il n'a pas de profondeur, il n'est pas démoniaque. Il peut dévaster le monde parce que, comme un champignon, il prolifère à la surface. Mais il n'y a que le bien qui soit profond et radical ». C'est en cela qu'on peut parler de « banalité du mal ».

Ce que Hannah Arendt constate chez Adolf Eichmann, c'est avant tout le manque de pensée, l'incapacité à juger. Son attitude, écrit-elle, s'explique par une non-pensée bureaucratique érigée en idéologie. Eichmann n'a pas obéi aux ordres par conviction, mais par absence de conviction. Le mal devient « banal » dès lors qu'on ne se pose plus de questions. Si Hannah Arendt prend ses distances vis-à-vis du culte des victimes, ce n'est donc évidemment pas par indifférence : « Comprendre ne signifie pas nier l'atrocité, mais examiner et porter consciemment le fardeau de notre siècle ».

Nommée en 1963 professeur à l'Université de Chicago, Hannah Arendft se verra encore confier en 1969 une chaire de philosophie politique à la New School for Social Research de New York. Elle mourra d'une crise cardiaque le 4 décembre 1975, laissant inachevé son dernier ouvrage, *La vie de l'esprit*.

L'auteur de *Condition de l'homme moderne* n'a jamais été ni libérale ni socialiste, et encore moins communiste. Elle n'a jamais non plus été mue par la haine de soi, contrairement à ce qu'affirme Laure Adler, car elle a toujours critiqué la culture du ressentiment, dans laquelle elle voyait encore un trait de la modernité. Elle se définissait elle-même, non comme une philosophe, mais comme une « théoricienne du politique ». Intellectuelle pure, elle n'a cessé de se passionner pour les idées sans jamais céder à la tentation des théories abstraites et des systèmes clos. Et surtout, elle a toujours pensé par elle-même.

« Jusqu'à la fin de mes jours, déclara le philosophe Hans Jonas dans son éloge funèbre à New York, il me sera difficile d'imaginer un monde sans Hannah Arendt ».

Alain de Benoist

Hannah Arendt, *Les origines du totalitarisme*, Gallimard, coll. « Quarto », 2002 ; *Responsabilité et jugement*, Payot, 318 p. ; *Journal de pensée*, 2 vol. (1950-54 et 1954-73), Seuil, 1328 p. ; *Condition de l'homme moderne*, Presses Pocket, 1983 ; *Eichmann à Jérusalem. Rapport sur la banalité du mal*, Gallimard, 1966 ; Hannah Arendt et Martin Heidegger, *Lettres et aux autres documents, 1925-1975*, Gallimard, 399 p.

Laure Adler, *Dans les pas d'Hannah Arendt*, Gallimard, 648 p. ; Wolfgang Heuer,

Hannah Arendt, Jacqueline Chambon, 235 p. ; Daniel Dagenais (éd.), *Hannah Arendt, le totalitarisme et le monde contemporain*, Presses de l'Université Laval, 613 p. ; *Hannah Arendt*, n° spécial du *Magazine littéraire*, n° 445, septembre 2005.